

## Qualcosa, forse...

Intervista con ALESSANDRO CASTEGNARO

*Nell'ormai nutrita serie di articoli dedicati a "Gli ultimi giorni del Margine" non poteva mancare la voce di un sociologo, che ci consentisse di capire in modo non epidermico gli atteggiamenti della popolazione, e specialmente dei giovani, nei riguardi delle tematiche escatologiche. Siamo perciò molto grati al prof. Alessandro Castegnaro, già collaboratore della nostra rivista in anni ormai lontani, per aver risposto ad alcune domande sorte in redazione: come si vedrà, le sorprese non mancano. Laureato in sociologia a Trento nel 1972, il prof. Castegnaro insegna "sociologia e religione" presso la Facoltà Teologica del Triveneto e dal 1995 è presidente dell'Osservatorio Socio-Religioso del Triveneto, istituto di ricerca promosso dalle diocesi del Nord-est. Tra le numerose indagini sul campo realizzate in questi anni l'ultima merita una particolare attenzione per l'approccio qualitativo e l'originalità dei risultati: C'è campo? Giovani, spiritualità, religione, Marcianum Press, Venezia 2010 (P.M).*

**D**a alcune indagini condotte negli ultimi cinque anni dall'Osservatorio Socio-Religioso Triveneto, da Lei presieduto, risulta che la credenza nella vita eterna ha subito – e sta subendo – sostanziali modifiche e trasformazioni. Ce le può illustrare in sintesi?

I cambiamenti della credenza nella vita eterna si collocano in un quadro di più ampio mutamento delle forme e dei livelli di religiosità. Risalendo a ritroso dalle generazioni più anziane a quelle più giovani sono tutti gli indicatori di religiosità a subire una flessione. I mutamenti sono assai più evidenti lungo la linea femminile, tanto da far scomparire con l'ultima generazione le tradizionali diversità di genere nei livelli di religiosità, segno di trasformazioni destinate a rimanere. A modificarsi più rapidamente sono la pratica esplicita e il senso di appartenenza alla Chiesa.

In questo quadro fluido la dimensione del credere si presenta come quella più stabile. Non tutte le credenze mutano però con lo stesso ritmo e non tutte presentano lo stesso grado di condivisione. La credenza in Dio manifesta una maggiore stabilità, anche se le immagini con cui il divino viene pensato non sono altrettanto stabili. Le credenze legate alla vita dopo la

morte e le rappresentazioni dell'aldilà sono quelle che hanno subito i cambiamenti maggiori e manifestano il maggior grado di aleatorietà e incertezza. I giovani, come è facilmente prevedibile, sono su questo meno sicuri dei padri e delle madri, ma le differenze non sono così ampie come su altri aspetti della religiosità, segno che la trasformazione delle credenze, verso il possibile ma non sicuro, rappresenta qualcosa di più generale, particolarmente in questo ambito.

Se proviamo a dare una lettura sintetica dei risultati delle indagini condotte dall'OSREt ci accorgiamo che passando dalla semplice ipotesi che "qualcosa continui" a quella che la propria vita continui ma in forme indeterminate, all'ipotesi ben definita ed esplicitamente cristiana della resurrezione, la quota di coloro che credono in modo certo diminuisce fino a dimezzarsi, mentre coloro che non credono crescono fino a raddoppiare. Gli incerti, infine, diventano il gruppo maggioritario.

Il quadro attuale è dunque il prodotto di due distinti tipi di credenza, quella maggioritaria nella nozione che qualcosa continui e quella minoritaria nell'idea che gli uomini siano destinati a risorgere. Si manifesta cioè una distanza notevole dalla credenza convinta nella prospettiva della risurrezione e, invece, una disponibilità piuttosto diffusa a pensare che la morte non sia la fine di tutto.

È interessante osservare come la credenza che qualcosa continui sia condivisa in proporzioni molto simili anche dai giovani francesi, che pure si caratterizzano per una quota decisamente minore di credenti sicuri nell'esistenza di Dio e nella prospettiva di una vita nuova rispetto a quelli italiani; e come anche in Francia non si notino differenze molto accentuate tra una generazione e l'altra rispetto a questa credenza. C'è in sostanza un rifiuto diffuso a ritenere che la morte sia la fine di tutto, ma anche una grande difficoltà ad immaginare "il dopo" e a pensarlo secondo quanto appreso dalla tradizione cristiana.

Un ulteriore elemento che emerge dalle indagini campionarie è il netto prevalere dell'idea di sopravvivenza dell'anima rispetto a quella di resurrezione del corpo, anche tra i praticanti. È l'apparente maggior ragionevolezza della possibilità che un'entità spirituale (o un'energia) possano continuare a vivere a fare la differenza. Vi è infine una crescente difficoltà a pensare la prospettiva della condanna eterna. L'aldilà, se c'è, per i più è formato solo dal paradiso, una rappresentazione che ovviamente pone in questione anche la concezione tradizionale del giudizio finale.

*Come interpreta questi dati? Pensa che siano il risultato di una minore presenza, nella predicazione e nella catechesi, di tematiche escatologiche? O corrispondono a una tendenza al sincretismo religioso, all'interno del quale prevalgono visioni prive di apertura a ciò che è "radicalmente altro"? O sono piuttosto l'indice di una diffusa vaghezza del credere? E, in quest'ultimo caso, che cosa nasconde tale vaghezza?*

Non penso siano il prodotto del sincretismo religioso. Questo sta muovendo i suoi primi passi, ma nel nord est del paese in particolare, l'area in cui conduciamo le nostre indagini, il suo peso non deve essere sopravvalutato. L'idea di reincarnazione ad esempio qualche volta viene citata nelle interviste, ma si vede che non è una credenza molto approfondita. Si tratta di scommesse, ipotesi, suggestioni, possibilità mentali. Al contrario, il linguaggio che gli individui condividono, quando parlano della vita e della morte, è in sostanza quello della dottrina cattolica, appresa a catechismo e in famiglia.

La minor presenza di tematiche escatologiche nella predicazione e nella catechesi è un dato di fatto, e in parte è un derivato dei limiti che la riflessione teologica ha manifestato negli ultimi decenni in questo campo, ma penso che essa sia più l'effetto che la causa. Agisce qui una influenza reciproca tra comunicazione ecclesiale e sensibilità dei fedeli; in sostanza la difficoltà a dire in forma plausibile i contenuti del credo cristiano per quanto attiene le cose ultime ad uditori che faticano a pensarle nei tradizionali termini catechistici.

Ci si avvicina a comprendere il cambiamento intervenuto se dai contenuti si passa alle forme linguistiche con cui questi vengono espressi. Come dicevo, se si guarda al loro contenuto le narrazioni sull'aldilà possono essere intese come interpretazioni più o meno selettive – in genere piuttosto selettive – della dottrina cattolica. Se viceversa si guarda alla forma con cui le narrazioni sull'aldilà vengono espresse si comprende come vi sia un logoramento in atto di quelle rappresentazioni. Più importante ancora del fatto che la prospettiva della condanna eterna, ad esempio, venga trascurata o elusa è che essa venga espressa in modi confusi, entro forme linguistiche in cui i se, i ma, i non so, i forse, i "mi è stato detto ma non sono sicuro" introducono le proposizioni formulate. Le idee sull'aldilà vengono cioè espresse in forma condizionale, probabilistica, possibilista, ottativa, oscillante. Il linguaggio con cui gli intervistati si esprimono in questa materia è specchio di una si-

tuazione di stallo intellettuale: la dottrina tradizionale convince sempre meno, ma una prospettiva diversa non ne ha preso il posto.

In tutto questo si manifesta una evoluzione del credere che va ben al di là della tematica di cui ci stiamo occupando: quel processo di lungo periodo che, per dirla con Charles Taylor, ci ha condotti da una società in cui era virtualmente impossibile non credere in Dio, a una in cui la fede, anche per il credente più devoto, è solo una possibilità umana tra le altre. Salvo ad alcuni, in un contesto siffatto non è più possibile credere in modo ingenuo e l'incertezza cessa di essere l'eccezione. Essa diventa una sfida costante al credere. Tra credere e non credere viene dunque a collocarsi una vasta area, probabilmente maggioritaria, che esce dalla tradizionale dicotomia fondata sul concetto di certezza.

Ma vi sono anche della cause specifiche. Le immagini con cui l'aldilà viene pensato, nel silenzio della predicazione, è ancora quello dei secoli andati, con le sue geografie e i suoi scenari di matrice dantesca. Questo tipo di approccio, fortemente caratterizzato da contenuti descrittivi particolareggiati e realistici, oggi appare scarsamente proponibile, in particolare ai giovani. In un certo senso le immagini che esso suggerisce appaiono "troppo umane" e non facilmente accettabili da quel tanto di ragione scientifica che ciascuno ha assorbito. Come possono essere verbalizzate senza un tremito, un dubbio, un'incertezza? Eppure esse rimangono sullo sfondo delle rappresentazioni mentali contribuendo a rendere difficile la strutturazione delle credenze.

Poiché dunque nell'immaginario religioso paradiso inferno e purgatorio sono "luoghi" esistenti, ancora pensati secondo le rappresentazioni tradizionali, allora la via della vaghezza concettuale diviene per tutti la soluzione più semplice. Si attua perciò una dematerializzazione dell'aldilà, che è anche una derappresentazione. In un certo senso potrebbe essere più facile oggi credere in una prospettiva misterica della morte e dell'aldilà che riconoscersi nelle rappresentazioni tradizionali.

*A suo avviso, le nozioni teologiche che riguardano la vita eterna e la risurrezione della carne trovano ancora una corrispondenza nella della fede vissuta? O si assiste piuttosto a una loro sostituzione con altre forme di escatologia? O con il rifiuto stesso della questione escatologica?*

Dobbiamo sempre ricordare che le idee in questi campi sono diverse e che possiamo ancora trovare persone che si identificano pressoché totalmen-

te nel rapporto posto tradizionalmente tra aldilà e aldiqua. Ma si tratta anche di cogliere le linee di tendenza e le novità. Troviamo qui di nuovo il permanere di nozioni teologiche piuttosto primitive che, in mancanza d'altro, perché altro non è stato offerto, producono i loro effetti nel contribuire a logorare le credenze.

Prendiamo ad esempio la questione del giudizio. Un effetto rilevante dei mutamenti in atto nelle rappresentazioni dell'aldilà ha a che fare con i contenuti di salvezza che sono caratteristici del messaggio cristiano e con il ruolo della religione come "via di salvezza". In passato questi contenuti apparivano intimamente legati alla prospettiva del giudizio finale e della salvezza eterna. Comportamento morale, cosmogonie dell'aldilà, appartenenza alla Chiesa e accesso ai mezzi di salvezza che essa amministra; tutto nel senso comune si teneva in modo logico e coerente. Il comportamento morale in particolare era considerato in funzione della salvezza eterna, più che in funzione di una pienezza di vita fin d'ora, nella vita di "quaggiù". Si trattava di un dovere, più che di un modo per "vivere bene". Così almeno era proposto.

Se l'aldilà viene messo in discussione, diventa incerto o prevede solamente la prospettiva della salvezza, le connessioni che abbiamo appena considerate saltano e l'enfasi sul giudizio viene a sfarinarsi. Non sorprende dunque che nelle interviste ai giovani condotte di recente dall'OSReT questo non appaia quasi mai. Ma non appare quasi mai anche perché di esso se ne ha una idea che appare inconciliabile con quella di un Dio che è "soprattutto misericordia", come dicono i preti, o "solo misericordia", come dicono i giovani cattolici. A lasciare perplessi è la sproporzione che si avverte tra un male fatto da uomini, e pertanto non assoluto, e una pena invece assoluta, eterna ed irrevocabile. A monte c'è qui la difficoltà a individuare una immagine condivisa di Dio. Il pendolo della predicazione, oltre che quello della sensibilità collettiva, si è orientato in questi anni verso l'idea del "Dio buono" e ciò ha senza dubbio decretato – finalmente – la fine della "pastorale della paura", di cui parla Delumeau, ma questi cambiamenti aprono altri problemi che meriterebbero una riflessione specifica e una teologia di altra levatura rispetto a quella solitamente offerta.

Il tema del giudizio apre dunque interrogativi ai quali non si sa trovare risposta: come infatti conciliare l'idea di un Dio "buono", "misericordioso", disposto al perdono con questa dimensione di assoluta severità nell'esigere giustizia, risarcimento, espiazione? Il disagio per l'incapacità ad individuare una soluzione soddisfacente porta a sfumare le credenze, ad esprimerle in

modo vago, prudentemente e a rendere più probabile la misericordia della condanna e di conseguenza più il paradiso dell'inferno.

Tutto ciò è accentuato dal fatto che nella mente della maggioranza l'idea del giudizio di Dio appare strettamente legata ancora a quella del giudizio finale, non esistendo quasi al di fuori di quello. In un certo senso Dio, dapprima se ne sta in disparte senza giudicare, poi ti presenta il conto tutto in una volta. Anche per questo l'idea di una condanna eterna appare poco credibile. Persino l'umanissima giustizia penale prevede il terzo grado e il recupero dei condannati, da Cesare Beccaria in qua. Un giudizio, tradizionalmente legato nella teologia del senso comune alla prospettiva finale, ha lasciato a lungo in ombra il significato decisivo del giudizio di Dio sulle azioni umane, qui e ora, per indurre un cambiamento e una conversione, non solo e non tanto per garantire la vita eterna. L'eclissi della connessione escatologica tende perciò a configurarsi come eclissi del giudizio di Dio sulle nostre azioni.

*Come valuta la compresenza di atteggiamenti e concezioni così diverse, all'interno delle comunità cristiane, su contenuti di fede che dovrebbero essere ampiamente condivisi?*

La personalizzazione-individualizzazione del credere è una delle tendenze di fondo che caratterizza la religiosità attuale. I processi di autonomizzazione comunitaria che pure la caratterizzano non sono che l'altra faccia di questa tendenza. Usciti dal cristianesimo sociologico ed entrati ormai in un cristianesimo "di elezione", nel quale l'identità religiosa è sempre più il frutto di una scelta personale, il rapporto individuo sistema socio-religioso cambia di forma. Il postulato fondamentale di questo genere di cristianesimo è che un'identità religiosa autentica può essere soltanto una identità religiosa scelta. Ora, questa affermazione non va intesa nel senso riduttivo per cui ognuno è libero di scegliere la propria religione. Non è una questione di libertà religiosa, questa è assodata. Ma va intesa nel senso che, anche chiarito la propria adesione "di massima" a una religione, le forme che questa assume sono di nuovo oggetto di scelta personale. Sono io che devo scoprire che cosa è per me questa realtà. Non è solo questione di scegliere una religione dunque, essa deve anche parlare la mia lingua, deve avere senso nei termini del mio sviluppo spirituale, così come io lo interpreto (ricorro qui di nuovo a espressioni di Taylor). Il nesso religione libertà viene ridefinito.

Con tutto ciò le Chiese, e non solo quella cattolica, non possono evitare di fare i conti. Quale statuto assegnare alla soggettività credente è una delle questioni capitali nel futuro della religione.

Detto questo c'è però da chiedersi se le diversità che oggi incontriamo siano solamente espressione di una differenziazione “dal basso” delle credenze o se non vi siano delle differenze ragguardevoli nei modi in cui anche “dall’alto” viene offerto ciò che chiamiamo *depositum fidei*. Pensiamo ad esempio alla questione del rapporto Dio-mondo. In quante concezioni viene declinato oggi questo rapporto, da Dietrich Bonhoeffer a Radio Maria? “Che cosa significa credere?” e “in che cosa dobbiamo credere?” sono forse oggi interrogativi le cui risposte sono meno chiare di un tempo. Cambiamenti e diversificazioni non trascurabili sono avvenuti in quei “contenuti della fede che dovrebbero essere ampiamente condivisi”, al di là della presunta stabilità delle credenze fondamentali.

*Da sociologo e da osservatore “sul campo”, come ritiene dovrebbe essere presentata, oggi, nella prassi pastorale, nella catechesi e nella riflessione teologica, la prospettiva escatologica? Come andrebbe spiegato, in un universo simbolico conforme alla sensibilità dei tempi, il significato dei mezzi di salvezza di cui la Chiesa si fa tramite?*

In quanto sociologo ho ben poco da dire. Mi limito a sperare, ma anche a operare, perché i nodi e gli interrogativi che emergono dalla ricerca sociale non vengano snobbati, come spesso avviene, in quanto puri “dati sociologici”, semplice misura della distanza tra la cultura attuale e una verità dogmatica data una volta per tutte, dunque in quanto tali ininfluenti sulla riflessione teologica. Non so come “dovrebbe” essere presentata la prospettiva escatologica, ho qualche idea su come “potrebbe” venire presentata, in modi tali da poter incontrare la sensibilità spirituale odierna.

Il nodo è costituita dal rapporto tra l’aldilà e l’aldiqua. La sensibilità attuale, come l’abbiamo percepita tra i giovani migliori che abbiamo conosciuto attraverso le nostre ricerche, pensa che vi sia qualcosa di assai poco convincente nel fare le cose “per salvarsi l’anima”, che certe azioni se devono essere riconosciute come giuste lo devono per convinzione interiore, per la loro bontà intrinseca, in modo assolutamente gratuito, senza alcun *do ut des*, neppure di tipo escatologico. Il comportamento etico deve trovare in sé le proprie motivazioni. La salvezza o è qui e ora, quantomeno “anche” qui e

ora, o rappresenta un concetto difficile da comprendere. Chi si è allontanato dal cristianesimo lo accusa di essere fermo a una sorta di commercio escatologico, e ciò prova quanto poca teologia seria sia stata proposta. I giovani cattolici migliori non ragionano diversamente: anche per loro è difficile pensare l'aldilà, anche per loro l'attenzione va rivolta alla vita di quaggiù. Qui e ora è anche per gran parte di loro il luogo della salvezza.

La prospettiva della salvezza e il significato dei mezzi di salvezza che la Chiesa offre potrebbe dialogare con queste sensibilità. La vita rimane a rischio, qui ed ora, dunque sempre e in un certo senso per l'eternità; le biografie personali, soprattutto dei giovani, sono oggi "biografie a rischio", come dice Ulrich Beck, la scoperta-costruzione dell'identità personale un percorso complesso e pericoloso, la prospettiva di perdere se stessi una possibilità continuamente aperta. Ma nella povera teologia che è stata offerta al senso comune non si riesce a cogliere il nesso tra queste vite a rischio e la Salvezza, e si immaginano ancora i mezzi di salvezza come a un qualcosa che opera solamente in vista dell'aldilà, una prospettiva che, come ho detto, appare ai giovani attuali difficilmente pensabile. Le biografie personali e le vie di salvezza in questo modo si separano e procedono guardandosi di lontano, senza cogliere la loro intrinseca relazione. Ovvio che c'è un rischio di appiattimento nel presente, nella prospettiva odierna, ma essa cela delle potenzialità, per certi aspetti è un avanzamento e può dunque essere una base su cui costruire.

Come pensare allora un concetto di salvezza che sia proponibile agli uomini di oggi; come legarlo a una prospettiva che sia proiettata nei tempi escatologici, ma anche calata "nel corso del tempo"; come ricostruire cioè delle connessioni che non subordinino tutto alla prospettiva del giudizio finale; come pensare l'aldilà e la resurrezione in modo meno "ingenuo" e più ricco di mistero rispetto a come le cosmogonie tradizionali ci hanno insegnato; come ricollocare in un rinnovato contesto simbolico il significato dei mezzi di salvezza che la Chiesa offre ai suoi fedeli; come collegarli più strettamente alle nuove sfide e ai nuovi rischi che vive l'uomo contemporaneo? Queste sono alcune delle domande a cui sembra urgente dare risposta. ■